

*И.Р. Насыров*

## **Исламский мистицизм (суфизм) и модернизация мусульманского сообщества России в начале XX в. (на примере творчества Халила Рахимова)**

**Насыров Ильшат Рашитович** – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: ilshatn60@mail.ru

Статья посвящена малоизученным аспектам исламского мистицизма (суфизм) Урало-Поволжья в конце XIX – начале XX столетия в контексте модернизации предреволюционной России. Предложено исследование умеренного российского исламского реформизма на примере творчества педагога, просветителя и суфия Халила Рахимова. Он вел заочную полемику с видными российскими исламскими реформаторами о путях развития мусульманского социума, месте и роли исламской мистической (суфийской) традиции в жизни мусульманской общины. Халил Рахимов критиковал их религиозно-философские учения и взгляды на проблемы знания и веры, заимствования научных достижений и культурных образцов передовых стран. Он полагал, что следует способствовать проведению тех реформ исламского образования, культуры и быта, которые содействовали бы развитию общины мусульман без нанесения ущерба устоям религии. В публикации представлен комментированный перевод фрагментов сочинения Халила Рахимова «Защита избранных Аллаха от поношений заблудших людей».

**Ключевые слова:** исламский мистицизм (суфизм), умеренный исламский реформизм, Халил Рахимов

Мусульманские народы бывшей Российской империи во второй половине XIX – начале XX в. оказались вовлечены в процесс масштабных социально-экономических и духовных преобразований во многих сферах общества. Начало этим преобразованиям положили реформы российского императора Александра II. Российская мусульманская община оказалась перед необходимостью адаптации к этому процессу преобразований. В начале XX в. утверждается джадидизм, общественно-политическое и интеллектуальное движение среди мусульман предреволюционной России. Начавшись как борьба за «новый метод» (араб. *усул ал-джадид*) преподавания азбуки в мусульманских начальных школах, джадидизм превращается в движение за обновление всех сфер общественной жизни мусульман. Российские исламские «обновленцы»-джадидисты стремились осуществить идеи Джамал ад-Дина ал-Афгани

(1839–1897) и Мухаммада ‘Абдо (1849–1905), основоположников мусульманского реформаторства, о необходимости привести ислам в соответствие требованиям современной эпохи, развивать национальную промышленность, науку и светское образование.

Как правило, научные исследователи оценивают прогрессивные изменения в мусульманской общине России конца XIX – начала XX в. в контексте борьбы исламского реформизма («джадидизм») и консерватизма («кадимизм»). (Сторонники кадимизма (араб. *кадим* – «старый») выступали за сохранение в неизменном виде социальных институтов и религиозных и нравственных ценностей мусульманской общины). Мы полагаем, что у подхода, основанного на дихотомии «джадидизм – кадимизм», есть недостаток, который проистекает из смешения понятий «реформизм» и «модернизм». По мнению А.К. Аликберова, развитие ислама в период перехода к индустриальному обществу неправильно называть движением «исламского модернизма». Он пишет, что термин «реформизм» (араб. *ислах*) можно применять к любым изменениям в мусульманской религии, если рассматривать их с точки зрения предшествующего развития. Хотя модернизация – это осовременивание, этот термин, по его мнению, вряд ли применим к вероучению. Соответственно, подчеркивает автор, модернизируется только общество, тогда как религия пытается осмыслить происходящие в обществе процессы, приспособляясь к ним. Он утверждает, что благодаря борьбе противоположностей и внутренней полемике мусульманская религия реформировалась в течение всего времени своего существования [Аликберов, 2003, с. 686].

Его точка зрения совпадает с позицией Михаила Кемпера, который рассматривает весь исламский дискурс мусульман Урало-Поволжья с конца XVIII в. как стремление к мусульманской реформе [Кемпер, 2008, с. 44]. Михаил Кемпер согласен с Райнхардом Шульцем в трактовке исламского дискурса как явления, включающего все средства информации, учреждения, высказывания и символы, «для которых осознанно выбирается словарный запас и система знаков, чтобы транспортировать понятия исламской традиции» [Schulze, 1994, S. 21–22; цит. по: Кемпер, 2008, с. 24]. Отсюда Михаил Кемпер делает вывод, что объединяющей концепцией всех участников мусульманского дискурса данного региона стал «ислах (реформа или возрождение) религии в то время, когда она переживает предполагаемый закат» [Кемпер, 2008, с. 629].

Отталкиваясь от такой расширительной интерпретации исламского реформизма в России в XIX–XX вв., мы выделяем два течения реформистского толка в мусульманском сообществе предреволюционной России – джадидизм и умеренный мусульманский реформизм. С нашей точки зрения, было бы упрощением считать, что преобразования в российской мусульманской общине осуществлялись исключительно по инициативе джадидистов («обновленцев»), сторонников реформирования различных сторон жизни своих единоверцев. В обновлении жизни российских мусульман участвовали как сторонники исламского «обновленчества», так и представители течения, которое можно условно назвать «умеренным исламским реформизмом». Последние признавали необходимость осуществить изменения в разных сферах жизни мусульманской общины при условии, что эти реформы не приведут к подрыву основ исламской религии и разрушению традиционной морали.

Одним из умеренных российских мусульманских реформаторов был Халил Рахимов (1863–1927), башкирский общественный деятель и просветитель, педагог и основатель мусульманского учебного заведения-медресе на Южном Урале, а также автор ряда небольших религиозных трактатов и учебных пособий. Он родился в 1863 г. в селе Нижнетавлыкаево Орского уезда Оренбургской губернии (ныне Баймакского района Республики Башкортостан). Окончив учебное заведение-медресе в родном селении, он продолжил обучение в Муллакаевском медресе в селе

Муллакаево вышеуказанного уезда и в медресе «Расулийа» в городе Троицк Оренбургской губернии (ныне расположенного в Челябинской области). Следует отметить, что медресе «Расулийа» было основано Зайнуллой Расулевым (1833–1917), башкирским шейхом суфийского братства-*тарикат* Накшбандийа-Муджадидийа-Халидийа в Урало-Поволжье. Халил Рахимов вступил в это братство-*тарикат*, в котором его духовным наставником был башкирский шейх Абдулла Саиди (1836–1914), известный мусульманский религиозный просветитель и преподаватель Муллакаевского медресе. Абдулла Саиди, как и шейх Зайнулла Расулев, представлял прогрессивную часть суфизма. Они оба внедрили в своих медресе новометодную (джадидитскую) систему обучения. В этих учебных заведениях студенты-шакирды, помимо религиозных дисциплин, изучали также светские науки (арифметика, физика, химия, русский язык, всеобщая история и т.д.). Восприняв от них идеи обновления мусульманской общины, Халил Рахимов в 1906 г. открыл свое новометодное учебное заведение-медресе в селе Верхнетавлыкаево вышеуказанного уезда Оренбургской губернии.

Халил Рахимов являлся сторонником сохранения традиционного ислама, если под этим выражением понимать сложившиеся в течение столетий формы его бытования в той или иной части мира в тот или иной период истории. Одновременно он был убежден в необходимости перенимать передовые знания и науки для усвоения мусульманами достижений западных стран и России. На примере Халила Рахимова хорошо видна смена фокуса внимания мусульманских религиозных ученых Урало-Поволжья, принадлежавших к суфийским сообществам, – переключение с темы отстаивания «правоверия» суфийских братств-*тарикатов* на проблемы, волновавшие российских мусульман в конце XIX – начале XX в.

Именно этим обстоятельством обусловлен наш выбор его апологетического суфийского произведения «Защита избранников Аллаха от поношений заблудших людей» (Химайат ал-авлийа’ мин иханат ал-агвийа’)<sup>1</sup> для анализа его воззрений на проблему обновления мусульманской общины и защиты ее традиционных основ.

По собственному признанию автора, данное сочинение было составлено им в жанре «опровержения» (*радд*) [Рахимов, 1915, с. 4]. Действительно, его сочинение носит откровенно полемический характер. В нем автор желал привести доводы против обвинений мусульманских мистиков-суфиев со стороны некоторых сторонников «группы прогресса» (*таракки фиркасы*), под которой он явно имел в виду джадидизм – просветительско-реформаторское движение российских мусульман предреволюционной России. Эти люди, по мнению Халила Рахимова, проявляют высокомерное отношение к мусульманским религиозным ученым прошлого и ко всем, кто не следует их («прогрессистов») пути и образу жизни. Он пишет, что особенно далеко заходят подобные люди в своей критике суфийских шейхов-ишанов, утверждая, что последние (ишаны) [Абашин, 1999, с. 40–41] превратились для своих последователей в идолов (*санам*), что путь ишанов есть не что иное, как путь сатаны, что шейхи-ишаны склоняют людей к ложным убеждениям и сбивают их с правильного пути. Причисляя крупнейших мусульманских религиозных ученых и суфийских мыслителей, таких как ал-Хасан ал-Басри (642–728), ал-Джунайд (ум. в 910 г.) и Ибн ‘Араби (1165–1240), к своим учителям, некоторые из последователей «группы прогресса» тем не менее утверждают, что нынешние суфийские шейхи-ишаны являются обманщиками, ведущими своих приверженцев по неправильному пути [Рахимов, 1915, с. 5–7].

<sup>1</sup> Рахимов Х. Химайат ал-авлийа’ мин иханат ал-агвийа’. Оренбург: Типография М.А. Хусаинова, 1915 (на «торки»-языке Урало-Поволжья). Далее в основном тексте будет приводиться сокращенное русское название этого трактата – «Защита избранников Аллаха».

Основным лейтмотивом произведения Халила Рахимова является утверждение, что не существует противоречий между суфизмом и исламом. В нем он разъясняет суфийские учения и практику с целью примирения доктринальных положений ислама с идейными основами суфизма. При этом было бы неправильно делать поспешный вывод, что защита Халилом Рахимовым суфизма от критики велась исключительно в рамках многовековой мусульманской богословской традиции спора относительно «правоверия» [Кныш, 1991, с. 178–180]. Наиболее настойчиво на роль последователей «правоверия» претендовали ведущие религиозные ученые разных суннитских богословско-правовых школ (*мазхабов*). Среди западных и отечественных исламоведов принято называть мусульман-суннитов «ортодоксами», а их противников – «еретиками». Но из-за отсутствия в исламе института узаконения вероучительных догматов, каким в христианстве, например, были Вселенские соборы, говорить в строгом смысле о «правоверии», «ортодоксии» в исламе невозможно [Милославский, 1991, с. 103–110; Ермаков, 1991, с. 272].

Прежде всего обращает на себя внимание тот факт, что Халил Рахимов в своей книге посвятил целую главу спору с российскими исламскими реформаторами-«обновленцами», джадидистами, по самым насущным вопросам развития российской мусульманской общины. Более того, автор сочинения «Защита избранников Аллаха» практически не полемизирует с Ибн Таймийей (1263–1328), традиционалистом-ханбалитом и последовательным критиком концепций и духовной практики суфизма, и его учеником Ибн Каййима ал-Джавзийей (1292–1350). Принципиальное неприятие Ибн Таймийей суфийских учений и обрядов сыграло немаловажную роль в формировании критического канона, в рамках которого поздние мусульманские богословы из числа противников суфизма критиковали его (суфизма) последователей за отступление от «правоверия». Противники суфиев подвергали критике как теоретические основы суфизма<sup>2</sup>, так и практические стороны исламской мистической традиции (посещение могил суфийских шейхов как мест испрашивания помощи и благодати, суфийские радения и т.д.).

Для Халила Рахимова гораздо важнее было защитить суфизм и авторитетных среди народа суфийских шейхов – ишанов – от критики со стороны представителей прогрессивных кругов образованной части российской мусульманской общины, которую он называет «группой прогресса» (*таракки / тараккийун фиркасы*) [Рахимов, 1915, с. 5–7, 35]. Являясь последователем нового метода (*усул ал-джадид*) в преподавании, Халил Рахимов одновременно направляет огонь своей критики на таких выдающихся мусульманских реформаторов, как Джамал ад-Дин ал-Афгани (1839–1897), Мухаммад ‘Абдо (1849–1905), Ризаитдин Фахретдин (1859–1936), Муса Бигиев (1873–1949), Мухлиса Буби (1869–1937), Зия Камали (1873–1942) и т.д.

Но тогда возникает вопрос: как Халил Рахимов совмещал в себе противоположности? Наш ответ сводится к утверждению, что сочетание в его мировоззрении взглядов мистика-суфия и прогрессивного педагога-джадидиста не является ни эклектикой, ни выражением косности и неприятия изменений в обществе в целом и в общине его единоверцев в частности.

Данный наш тезис находит подтверждение при анализе содержания произведения «Защита избранников Аллаха». Оно состоит из предисловия (*ихтар*), введения (*мукаддима*), четырех глав (*максад*) и заключения (*хатима*). Автор не делает упор на рассмотрении богословских и доктринальных аспектов ислама и суфизма и не погружается в спекулятивные рассуждения. Он продолжает следовать сложившейся к началу XIX в. под влиянием османской религиозной литературы XVI–XVII вв.

<sup>2</sup> Речь идет об учении исламских мистиков о мистическом познании (*ма‘рифат*), их концепции об альтернативном пророчеству пути обретения богооткровенного знания (учение об «избранничестве» (*вилайа*) и культ «избранников Аллаха» (*авлияйя*)).

в среде суфийских авторов Урало-Поволжья традиции посвящать свои труды исламской этике, в центре которой находилось следование идеям благочестивости и набожности и предписаниям шариата, религиозного закона мусульман [Кемпер, 2008, с. 216–217]. Но лишь введение и две главы – первая и третья – содержат многочисленные отсылки к моральному учению суфийского братства-тариката Накшбандийа-Муджаддидийа-Халидийа. В них он отстаивает мысль о том, что суфийские шейхи следуют взятому в качестве образца жизненному пути пророка Мухаммада. Но самое главное – автор обращается во многих местах своей книги, особенно во второй и четвертой главах, к злободневной для него теме – защите суфизма от критики со стороны мусульманских интеллектуалов реформистского (джадидитского) направления и изложению своего понимания путей развития мусульманской общины.

В предисловии Халил Рахимов выражает чувство сожаления в связи с переходящими всякую меру оскорбительными нападкамии на мусульманских религиозных деятелей, суфийских шейхов, и их последователей со стороны представителей «нового толка» (*яны мазхаб*), т.е. мусульманских реформаторов-джадидистов. Это явление он называет опасным религиозным заблуждением (*зандака*), подрывающим, словно огнем, основы мусульманской религии. Он признается, что встал на путь борьбы с этими нападкамии на мусульманских религиозных ученых по примеру Мурада Рамзи (1855–1934), видного исламского религиозного ученого и историка из Урало-Поволжья. По словам Халила Рахимова, на страницах мусульманского журнала «Исламская религия и жизнь» (*Дин ва ма'ишат*) [Ахмадуллин, 2022, с. 51–52] Мурад Рамзи напоминал, что ученые ислама являются наследниками пророков [Абу Давуд, б.г., т. 3, с. 317; Ибн Маджа, б.г., т. 1, с. 81; ат-Тирмизи, б.г., т. 5, с. 48], и призывал образованных единоверцев, следовавших местной исламской традиции, не оставаться в стороне и прилагать усилия в тушении опасного огня упомянутого религиозного заблуждения [Рахимов, 1915, с. 3–4].

Во введении Халил Рахимов прибегает к суфийской традиции эзотерического (символично-аллегорического) толкования Корана и сунны<sup>3</sup> для обоснования теоретических положений и практики суфизма. Неоднозначность содержания главных источников ислама – Корана и сунны – открывала возможность символично-аллегорической интерпретации религиозных вопросов. В отличие от «буквалистов» (захиристов), считавших очевидный, прямой смысл текстов Корана и *хадисов* самодостаточным, их оппоненты (суфии, сторонники ашаритской школы исламской теологии (*калам*), шииты и т.д.) полагали, что подлинного понимания этих текстов возможно достичь лишь путем использования символично-аллегорического толкования [Аликберов, 2003, с. 522]. Но было бы неправильно считать, что в своем толковании Корана и сунны для подтверждения «умеренности» и «правоверия» суфизма Халил Рахимов отталкивался исключительно от мистико-философских посылок. Суфийское братство-*тарикат* Накшбандийа-Муджаддидийа отличается он других *тарикатов* рядом существенных свойств: во-первых, это братство подчеркивает свою строгую приверженность шариату и, во-вторых, настаивает на необходимости следования его приверженцев жизненному пути (сунне) пророка Мухаммада [Abu-Manneh, 1982, p. 12]. Будучи первоначально последователем Ибн 'Араби (1165–1240), Ахмад Сирхинди (1564–1624) (с именем которого связана ветвь Накшбандийа-Муджаддидийа) в дальнейшем отказался от его учения о «единстве бытия» (*вахдат ал-вуджуд*) и стал сторонником учения о «единстве созерцания» (*вахдат аш-шухуд*). Ахмад Сирхинди настаивал, что мистический опыт является лишь одним

<sup>3</sup> Сунна («обычай», «пример») – мусульманское предание о высказываниях, поступках и невысказанных одобрениях пророка Мухаммада; пример жизни Мухаммада как руководство и образец для мусульман. Сунна основана на *хадисах* (высказываниях пророка Мухаммада).

из этапов на суфийском «пути» к Аллаху. Конечная цель исламского мистика – служение Богу путем исполнения всех предписаний шариата и неукоснительное следование жизненному пути (сунне) пророка Мухаммада. В свете вышесказанного понятно, что главная задача Халила Рахимова в толковании коранических аятов-стихов и *хадисов* заключалась в том, чтобы доказать, что суфизм не сводится к мистическому познанию, напротив, он является путем исправления жизни мусульман в соответствии с предписаниями шариата [Рахимов, 1915, с. 13–14].

При оценке интерпретации Халилом Рахимовым некоторых мест Корана и *хадисов* следует учесть то, что в поздней суфийской традиции толкование священной книги мусульман и *хадисов* нередко носило неоправданно широкий характер и порой сводилось к игнорированию прямого смысла. Автор начинает обоснование суфизма толкованием аятов-стихов первой суры (главы) Корана, суры «Открывающая [Книгу]» (ал-Фатиха) [Там же, с. 7]. Например, он приводит аят-стих «Царю (Аллаху. – И.Н.) в день суда!» (Коран, 1:3 (4), К.)<sup>4</sup> в качестве подтверждения необходимости суфию-ученику подчинения и следования своему шейху, духовному наставнику (*муриид*). Согласно суфийской «теории», в ходе мистического богопознания от суфия требуется тотальная обращенность всем своим существом к Богу. Для обоснования этого теоретического положения исламского мистицизма Халил Рахимов приводит аят-стих «Тебе мы поклоняемся и просим помочь!» (Коран, 1:4 (5), К.). После этого он делает промежуточный вывод: суфийский путь-*тарикат* (метод богопознания) и шариат (религиозный закон ислама) не противоречат друг другу, так как *тарикат* на самом деле является разъяснением шариата. Суфийский шейх, наставник в своей деятельности следуют сунне, т.е. взятому в качестве образца жизненному пути пророка Мухаммада [Там же, с. 11–13].

Следовательно, как полагает Халил Рахимов, метод богопознания, или путь (*тарик/тарикат*) суфия к Богу, и есть тот прямой путь, о котором говорится в первой главе Корана: «Веди нас по дороге прямой» (Коран, 1:5 (6), К.). Для автора путь суфиев и есть путь, или образ жизни, сподвижников пророка Мухаммада. Последние, по мнению Халила Рахимова, как и суфии, вели благочестивую жизнь, были воздержанными людьми, ограничивали себя в мирских благах и посвящали себя поклонению Аллаху и его прославлению посредством поминания его имен (*зикр*). Суфийские наставники-*мурииды*, пишет автор, также постоянно напоминают своим ученикам о *хадисе* «Любовь к мирскому – основа всех ошибок»<sup>5</sup>. Поэтому, по мнению автора, суфий, следующий по «пути» богопознания и находящийся под опекой своего шейха-наставника и духовного воспитателя, будет защищен от заблуждений. И доказательством этому являются коранические аяты-стихи из первой главы (суры) священной книги мусульман (Коран, 1: 6–7, К.) [Там же, с. 15].

Автор считает, что ислам представляет собой путь, по которому следовали пророки, сподвижники пророка Мухаммада (*сахабы*), религиозные ученые и суфии. Поэтому последователь суфизма не станет, как неверные, прельщаться преходящими мирскими благами, более того, будет просить Бога оберечь его от вступления на неправильный путь приверженцев других религий. Аяты-стихи «Веди нас по дороге прямой, по дороге тех, которых Ты облагодетельствовал, – не тех, которые находятся под гневом, и не заблудших» (Коран, 1:6–7, К.) первой коранической главы являются, пишет Халил Рахимов, доказательством того, что часть людей идет правильным путем, а другая пребывает в заблуждении. Отсюда он делает вывод, что

<sup>4</sup> Ссылки на Коран в переводе И.Ю. Крачковского (К.) даются в тексте указанием суры (глава Корана) перед двоеточием и аята (коранический стих) после двоеточия (см.: Коран / Пер. и коммент. И.Ю. Крачковского. М.: Раритет, 1990).

<sup>5</sup> Это высказывание, возводимое к пророку Мухаммаду, не приводится в авторитетных сборниках *хадисов*, но было популярно в широких кругах мусульманского общества.

русский мусульманский реформатор Муса Бигиев и его сторонники не правы, требуя считать все вероучения и религии истинными. Подобные утверждения Мусы Бигиева и его сторонников – не что иное, как ложь и опасное религиозное заблуждение, они противоречат «ясному указанию» (*насс*) (текстам Корана и сунны. – И.Н.) [Рахимов, 1915, с. 15–16]. Вполне очевидно, что Халил Рахимов направляет стрелы своей критики на учение вышеупомянутого русского мусульманского богослова и реформатора Мусы Бигиева о всеохватности божественного милосердия.

По мнению автора, последователю суфийского шейха, ученику-*муриду* в своем вероубеждении, в следовании шариату и сунне, в обрядах поклонения Аллаху и во взаимодействии с другими людьми нужно придерживаться коранического предписания «И что даровал вам посланник [Аллаха] (пророк Мухаммад. – И.Н.), то берите, а что он вам запретил, от того удержитесь» (Коран, 59:7, К.). Соответственно, суфию следует соблюдать все предписания Корана и сунны, исполнять богопомянутое (*зикры* и *вирды*), надеясь, что Аллах примет все его молитвы. Так нужно понимать, пишет автор, заключительное слово «амин» первой главы (суры) Корана под названием «Открывающая [Книгу]» (ал-Фатиха) (Коран, 1:7, К.).

Поэтому, продолжает автор, все те, кто обзывает суфийских ишанов и их последователей обманщиками, на самом деле уподобляются тем, кто в далеком прошлом поносил пророков Бога и не верил в их (пророков) миссии [Там же, с. 17]. Халил Рахимов считает ложными подобные обвинения в адрес суфийских шейхов. Он настаивает на том, что они являются приверженцами суннитского направления в исламе и строго следуют предписаниям шариата и сунны (мусульманского предания). По его мнению, о таких богобоязненных людях (*ал-муттакун*) часто говорится в Коране. Он напоминает, что такие видные религиозные ученые ислама, как Ахмад ибн Ханбал (780–855) и аш-Шафи‘и (767–820), с уважением относились к суфийским шейхам [Там же, с. 35, 52].

Автор признает, что и у суфийских шейхов бывают недостатки. Но он напоминает, что нельзя забывать об их служении на благо всей мусульманской общины. По его мнению, не следует выискивать у суфийских шейхов только недостатки и одновременно отказываться видеть их у остальных мусульман. Суфийские шейхи не являются невеждами, как утверждают их противники. Они обладают явным (*захир*) и скрытым (*батын*) знанием божественного откровения. Если бы они не сдерживали себя предписаниями шариата и раскрыли все свои знания, то все трактаты и сочинения их противников исчезли бы из виду. Это подобно тому, как звезды днем становятся невидимыми из-за ослепительного света солнца. Такими яркими светилами, как солнце, были суфийские мыслители и шейхи ал-Джунайд, ‘Абд ал-Кадир ал-Джилани, Абу Хамид ал-Газали, Ибн ‘Араби, аш-Ша‘рани, ал-Ансари, Джами, Сирхинди, Халид ал-Багдади, Ахмад Зийа ад-Дин ал-Гумушханеви и многие другие.

Халил Рахимов отмечает, что и в нынешнее время есть подобные им суфийские шейхи. У большинства современных шейхов есть силы и способности для распространения «явного» и «скрытого» знания, но они считают, что достаточно знаний шейхов прошлых столетий. И если бы даже они занялись распространением знаний, то не заполняли бы свои сочинения, как критикующие их современники, пустословием, сплетнями, болтовней и не занимались бы недостойным делом распространения философии и религиозного заблуждения (*зандака*), а, напротив, занялись бы укреплением шариата, призывом к исламской религии, укреплением с помощью мудрости и знаний истинного ислама и его улучшением. Но суфийские шейхи избегают славы и остерегаются дешевой популярности, полагая, что не стоит раскрывать тайны (сокровенное знание) тем, кто их недостойн. Явные знания аятов-стихов первой главы (суры) Корана под названием «Открывающая [Книгу]» (ал-Фатиха) – лишь капля в море, а их тайные смыслы неисчислимы, утверждает Халил Рахимов [Там же, с. 15–19].

В первой главе под названием «Разъяснение о том, что суфийское знание взято из Корана и сунны» Халил Рахимов прилагает усилия для придания законного характера суфийской духовной практике с точки зрения шариата. Он приводит сжатые доводы для доказательства соответствия теоретического и практического суфизма исламу. Для этого он излагает основы суфийского учения о мистическом «пути» (*тарик*) к Богу, ведущем суфия через различные ступени (*макамат*) к приобщению к «тайнам», или божественным «истинам», сверхчувственной реальности. Известно, что это суфийское учение, разработанное в X–XI вв. и усвоенное широким «народным» суфизмом, предполагает прохождение трех этапов – шариат (*шари‘а*), «путь» (*тарики*) и «истина» (*хакика*) – к конечной цели. Предполагается, что на начальном этапе ученик суфийского шейха, «путник» (*салик*), строго следует предписаниям религиозного Закона (шариат) и поддерживает благочестие. Затем суфий вступает на «путь» (*тарики/тарик*) мистического познания, прибегая ко всему арсеналу суфийской духовной практики (богопомяние (*зикр*), «тренировка души» (*рийада*) и т.д.) для подготовки к обретению уже на третьей, заключительной стадии состояния духовного видения «истины». Автор в строгом соответствии с трудами суфийских классиков пишет, что второй и третий этапы «пути» богопознания подчинены первому этапу – шариату и что конечной целью суфийского познания, или «пути» к Богу, является духовное постижение истин сверхчувственной реальности.

Халил Рахимов продолжает развивать основную мысль о том, что суфийское учение о «пути» к Аллаху основано на Коране и сунне (мусульманском предании), является путем нравственного совершенствования и не противоречит шариату. Более того, ключевые его понятия («путь» (*тарики*) и «истина» (*хакика*) восходят к аяту-стиху Корана «Бойтесь Аллаха...» (Коран, 2:185 (189), 2:190 (194), К. и т.д.). Собственно, задачей суфийских шейхов является наставление людей к благочестию и внутреннему очищению, освобождению их сердец от небрежения (*гафла*) Богом. Также автор приводит различные коранические аяты-стихи и *хадисы* для обоснования положения, что суфийские наставники играют важную роль в очищении сердца (*кальб*), органа интуитивного познания [Рахимов, 1915, с. 20–21, 25–29]. В духе умеренного суфизма автор разъясняет, что для очищения сердца как средства духовного постижения истин сверхчувственного мира следует неукоснительно исполнять предписания шариата и мусульманского предания и только затем прибегать к суфийским практикам (богопомяние, воздержание от мирских благ и т.д.). Богопомяние (*зикр*) является лучшим средством лечения «сердца».

Автор пишет, что обучение богопомянию суфийского ученика его наставником опирается на Коран и сунну. Он ссылается на аят-стих Корана «Скажи: “Аллах!» Потом оставь их забавляться в их пустых разговорах» (Коран, 6:91, К.). По его мнению, сам пророк Мухаммад учил *зикру*, т.е. богопомянию, своих сподвижников. Например, он пишет, что пророк Мухаммад учил тихому *зикру* Абу Бакра ас-Сиддика, своего ближайшего сподвижника и будущего первого халифа. Налицо попытка автора обосновать законность тихого (мысленного) способа *зикра* как основы метода мистического богопознания суфийского братства Накшбандийа. Для подкрепления своих утверждений автор часто ссылается на сборники *хадисов* видных мусульманских религиозных ученых, таких как Ахмад ибн Ханбал, ал-Баззар и ат-Табарани, труды ал-Газали и т.д. [Там же, с. 22–23].

Халил Рахимов часто обращается к тем местам сочинений крупнейшего мусульманского философа, богослова, правоведа и суфийского мыслителя ал-Газали (1058–1111), где тот утверждал, что суфийские шейхи получают свое знание из светильника пророчества и что благодаря очищению сердца как органа мистического познания и практике постоянного богопомяния они приобщаются к сверхчувственному миру «божественных истин». Автор подчеркивает, что ал-Газали считал, что *зикр* как прославление имен Аллаха путем их постоянного помяния,

а не исключительно культ бедности и аскеза, служит гарантом очищения «сердца» (*калб*) как органа богопознания от различных помех и препятствий. Халил Рахимов разделяет мнение ал-Газали, что искомой целью суфийского «пути» к Богу является обретение чисто духовного (а не действительного) состояния «растворения» (*фанан*) в единобожии (*тавхид*). Для подкрепления слов ал-Газали автор «Защиты избранных Аллаха» ссылается на ал-Мунави (1544–1621), утверждавшего, что суфийский метод «раскрытия» (*мукашафа*) божественных истин служит условием обретения «знания скрытого [смысла откровения]» и является целью всех наук [Рахимов, 1915, с. 29].

В духе умеренного суфизма ал-Газали автор пишет, что «путь» (*тарик*), метод суфийского богопознания, нужно рассматривать в качестве слуги шариата. Наставники-*муршиды* суфиев в своей деятельности следуют жизненному пути пророка Мухаммада. Путь спасения гарантируется тремя вещами – знанием, нравственным действием в соответствии с этим знанием и чистосердечием, искренностью (*ихлас*). Ал-Газали и Джами<sup>6</sup> считали, отмечает автор, что одно знание мало что дает верующему. Вслед за ал-Газали автор призывает перевести рассмотрение фундаментальных религиозных проблем (вера, ответственность за поступки, посмертное спасение) в морально-практическую плоскость, применительно к личному бытию каждого верующего. Исходя из морального учения суфизма, он утверждает, что лишь достижение состояния духовного присутствия при Боге может помочь суфиям обрести настоящую искренность. Такая искренность должна быть лишена примеси искусственности и деланности [Там же, с. 29–31].

С целью обоснования «умеренности» и «правоверия» суфизма Халил Рахимов сурово критикует Ризаитдина Фахретдина (1859–1936), российского мусульманского богослова и исламского реформатора-джадидиста. Как он полагает, Ризаитдин Фахретдин в статье про Абу Хамида ал-Газали не сумел показать лучшие качества великого мусульманского мыслителя. Ризаитдин Фахретдин представил ал-Газали отшельником и человеком, предпочитающим аскезу и все время погруженным в суфийские молитвы-*варидат*. Ничего не было сказано о вкладе ал-Газали в развитие религиозного знания, о его сочинениях поучительного характера и его сотериологическом учении, согласно которому суфизм является путем к посмертному спасению. По мнению Халила Рахимова, Ризаитдин Фахретдин совершил предательство по отношению к ал-Газали [Там же, с. 32]. Вместо того, чтобы по достоинству оценить личность ал-Газали, Ризаитдин Фахретдин сверх меры превозносит средневекового поэта-вольнодумца ал-Ма'арри (973–1057), противников суфизма Ибн Таймийю и Ибн Каййима ал-Джавзийю, а также исламских реформаторов Джамал ад-Дина ал-Афгани и Мухаммада 'Абдо. Демонстративно игнорируя высокие качества суфийских шейхов, Ризаитдин Фахретдин, по мнению автора, садится в одну лодку с такими людьми, как российские мусульманские реформаторы Муса Бигиев, Мухлиса Буби (1869–1937) и Зия Камали (1873–1942) [Там же, с. 33].

Бесспорно, утверждает автор, что престиж человека и уважение к нему зависят от степени его религиозности, веры. Именно ради укрепления веры народа и прилагают все свои усилия суфийские шейхи. Их «путь», образ поведения, есть лучший путь, является путем спасения и поэтому достоин высокой похвалы. Они не давали себе послабления в вере и делах религии, в поклонении Аллаху и призывали остальных верующих следовать им. Но мы, признается автор, слишком слабы, и если бы даже тысячу лет провели в поклонениях Всевышнему, то и тогда не смогли бы быть на деле благодарны Аллаху за одну-единственную его милость, так как простые верующие не свободны от ошибок и нерадения [Там же, с. 34].

<sup>6</sup> Джами (1414–1492) – выдающийся персидский суфийский поэт и мыслитель, автор многочисленных произведений.

Все пророки, мусульманские религиозные ученые и суфийские шейхи, продолжает Халил Рахимов, призывали к вере в Бога, неукоснительному выполнению всех обрядов поклонения единому Господу и усердию в богопознании. Но в наше время, сетует автор, образованные господа-эфенди, люди «партии прогресса», не считают грехом послабления в предписаниях ислама и тем самым подрывают веру и религию, мало того, обзывают со страниц прессы набожных людей «чалмоносцами», «ишанами-лжецами в длинных кафтанах, перебирающими четки» [Рахимов, 1915, с. 35].

Защищая суфийских шейхов от подобных обвинений, Халил Рахимов ссылается на сочинение аш-Ша'рани (1493–1565), видного египетского суфийского мыслителя и богослова, под названием «Большие разряды» (ат-Табакат ал-кубра), где тот пишет, что суфийское знание укрепилось в сердцах «избранников Аллаха» (*авлийа'*) благодаря действиям в согласии с Кораном и сунной (мусульманским преданием). Суфийское знание есть самое лучшее из благих деяний согласно предписаниям шариата. Знание сокровенного обретается посредством усердия, что было утверждено Аллахом в качестве начала для вступления на верный путь. Соответственно, автор цитирует *хадис* «Поиск знания – обязанность каждого мусульманина» [Ибн Маджа, б.г., т. 1, с. 81] в суфийском истолковании – как знание работы «сердца», органа богопознания [Рахимов, 1915, с. 39].

Халил Рахимов в своем сочинении уделяет место и разъяснению обряда посвящения в члены суфийского братства-*тариката*. Автор настаивает на том, что прием в члены братства путем принесения клятвы (*мубайа'а*) суфием своему наставнику не противоречит шариату, и напоминает, что сподвижники пророка Мухаммада также приносили ему клятву. Халил Рахимов полагает, что клятва мужчин своим суфийским наставникам обоснована сорок восьмой сурой (главой) Корана под названием «Победа» (ал-Фатх), а клятва женщин – шестидесятой сурой «Испытуемая» (ал-Мумтахана). В данном случае он делает это главным образом с целью защитить суфийских шейхов от обвинений в том, что они якобы в ходе приема в братство-*тарикат* «запретных» для них с точки зрения шариата женщин уединяются с ними. Со ссылкой на сочинение Ахмада Сирхинди (1564–1624) под названием «Послания» (Мактубат) Халил Рахимов разъясняет, что клятва мужчин суфийскому шейху подкрепляется пожатием рук. Женщины же в ходе инициации в братство располагаются за завесой и рядом с ними находятся их мужья или близкие родственники [Там же, с. 24–25].

Халил Рахимов призывает сподвижничать суфийским шейхам и религиозным ученым. Он пишет, что для обоснования пользы сподвижничания и обращения взоров на шейхов есть много коранических аятов-стихов. Он считает, что одного лишь взгляда суфийского шейха Зайнуллы Расулева или взора окружающих на него было достаточным, чтобы посредством истечения от него сокровенного знания оказать огромное влияние на тысячи людей. Более того, пишет автор, отказ верить шейхам – это то же самое, что сомневаться в словах пророка Мухаммада или отказаться от толкования Ибн 'Аббасом<sup>7</sup> Корана в пользу интерпретации авторитетных текстов ислама с помощью своего независимого мнения (*ра'й*) [Там же, с. 41].

Во второй главе под названием «Опровержение слов некоторых сторонников Бигиева о том, что суфизм противоречит исламской вере и вероучению» автор сочинения переходит к открытой атаке на критиков суфийских шейхов-ишанов. Он пишет, что противники суфизма и суфиев утверждают, что они уважают имамов-*муджтахидов*<sup>8</sup>, поскольку, дескать, те выступали за разумные послабления

<sup>7</sup> Ибн 'Аббас (619–686) – двоюродный брат пророка Мухаммада, в исламской традиции считается основоположником коранической экзегетики.

<sup>8</sup> *Муджтахид* (араб.) – 1. усердствующий; 2. религиозный ученый-правовед.

в исполнении предписаний религии. Но далее они заявляют, что их уважение не распространяется на невежественных дервишей, проводящих в суфийских обителях дни и ночи в молитвах и постах, ибо поклонение Аллаху не сводится к затворничеству в таких обителях. На самом деле, по мнению Халила Рахимова, истинная цель оппонентов суфиев заключается в попытке выразить свое презрительное отношение к тем, кто выполняет должным образом религиозные предписания. Их слова противоречат Корану, в котором Аллах хвалит верующих – постящихся, дающих милостыню, выстаивающих молитву в разное время дня и ночи, прославляющих своего Господа посредством его поминания, терпеливых в несчастьях и бедствиях и т.д. Такие критики набожных мусульман ведут к ослаблению мусульманской религии. Ведь если они неодобрительно относятся к тем, кто стремится достичь степени верующих, о которых с похвалой говорится в Коране и высказываниях пророка Мухаммада, то кого же эти критики хвалят – не европейцев ли, ослепленных любовью исключительно к земным благам?

Как полагает автор, такие «передовые» мусульманские деятели под видом послаблений в исламе лишь ослабляют его, что грозит опасными последствиями в будущем. Он сетует, что в среде простых верующих-мусульман в городах имеет место нерадение в исполнении религиозных обязанностей. Из тысячи человек лишь десять исполняют все предписания религии. Не увидите и студентов-«обновленцев» в чалмах и мусульманских одеждах, присоединяющихся к единоверцам для отправления коллективных молитв. Примерно так же обстоят дела и в селлах – в общинах из 500 мусульман в среднем лишь пятеро строго исполняют религиозные обязанности. Автор призывает не забывать, что земной мир не вечен и не создан только для преходящих утех, что человек идет по пути на тот свет и нуждается в приготовлении дорожного припаса. И этим припасом являются богобоязненность и благочестие [Рахимов, 1915, с. 42–48].

По мнению автора, цели подобных критиков суфизма неясны, а их слова не подкреплены доводами. С одной стороны, каждый из них всячески призывает не обвинять в неверии и заблуждении ни одну религиозную общину и не считать их верования ошибочными. Но с другой стороны, этот критик обвиняет суфийских шейхов, суннитов, в неверии. Это абсурдно. Такой «друг» еще и неверных назовет правоверными! Неправильно считать суфийских шейхов-ишанов врагами знания и прогресса. Они не являются невежественными дервишами, постящимися во все дни и проводящими на молитвенных ковриках все ночи в молитвах. Коран поощряет социальный активизм. Суфийские шейхи-ишаны не ведут паразитический образ жизни. Они добывают средства к жизни законными, с точки зрения шариата, способами – занимаются земледелием, торговлей, ремеслами и т.д. Вся их сознательная жизнь отдана делу просвещения простых верующих, наставления их на праведный путь и оберегания их от вредных «новшеств» [Там же, с. 42, 45, 51–52, 69, 75].

Обращаясь к критикам суфийских шейхов, Халил Рахимов задается риторическим вопросом: разве важно, находится ли общество на этапе прогрессивного развития или переживает упадок, если в нем религия исчезнет или ослабнет? И сам же отвечает, что лучше быть верующим бедняком, чем богатым безбожником. Нужно отказаться от преклонения перед Европой и побороть чувство зависти к материальным благам ее жителей в пользу разумной предосторожности. Из научных достижений передовых стран следует заимствовать лишь то, что может принести пользу человеку не только в этом мире, но и в посмертной жизни [Там же, с. 79–81].

Халил Рахимов предлагает свое видение фундаментальной для религии проблемы соотношения знания и веры, или, как он сам выражается, разума (*'акл*) и религиозной традиции (*накл*). Он пишет, что «богобоязненные люди» (*ахл ат-таква*), суфии, не выступают против разума и не желают безусловного его подчинения традиции. Но нужно различать полезное знание и бесполезное знание. Знание является

полезным лишь в том случае, когда оно помогает человеку обратиться целиком к Богу и быть богобоязненным. Автор задается вопросом, разве является разумным человек, обладающий лишь рациональным знанием и позволяющий себе презрительно относиться к мусульманам-суннитам, «людям сунны и согласия», и утверждать, что разум и есть пророк? Прочитав несколько *хадисов* о достоинстве разума, автор вновь заявляет, что разумный человек – это верующий, добровольно лишаящий себя излишеств любого рода и ведущий благочестивый образ жизни, чтящий религиозную традицию и избегающий занятия философией. Иначе бы выдающиеся философы, как, например, Платон, не были отделены от пророков. У некоторых современных мусульманских образованных людей, следующих подобным философам, сильно пошатнулась вера. И причиной тому стала их критика суфийских шейхов и ишанов. Это ли не является зловещим напоминанием о мусульманских философам Ибн Сине (Авиценне) и ал-Фараби, которые, настаивая на первенстве разума, дошли до признания вечности разума, материи (*хайула*) и прочих сотворенных вещей? Ведь известно, что великие ученые, как, например, ал-Газали, заявили об их (Ибн Сины и ал-Фараби) неверии. Ссылаясь на слова мудрецов, автор делает вывод, что разум как довод недостаточен, тогда как традиция представляет собою совершенный довод [Рахимов, 1915, с. 82–83].

Здесь следует сделать большое отступление для развернутого пояснения сути полемики Халила Рахимова с некоторыми представителями российского исламского «обновленчества», джадидизма, и ее значимости в истории мусульманской мысли России. Прежде всего нужно дать сжатую характеристику того, в каких условиях протекала его религиозно-педагогическая деятельность. В сфере общественной мысли мусульманских народов Урало-Поволжья период конца XIX – начала XX в. был временем постепенной смены доминировавших прежде в этом регионе среднеазиатских («бухарских») традиций суфизма и образованности другими научно-религиозными традициями [Кемпер, 2008, с. 573–574]. Объективной причиной трансформации российской мусульманской общины стали ускоряющийся процесс модернизации Российской империи, сопровождающийся проникновением во все сферы жизни общества новых научных и технических достижений, и глубокие изменения традиционного общества в производстве, культуре, образовании и т.д. В стране началось формирование индустриального, буржуазного общества и многоукладной экономики. Мусульманские народы России вместе с другими народами страны начали переход от традиционного (аграрного) к современному обществу.

Динамика интеллектуальной жизни мусульман в Урало-Поволжье определялась конкуренцией суфизма, превратившегося в важнейший компонент национальных культур мусульманских народов этого региона, с двумя идейными потоками – с западными и русскими философскими и идеологическими течениями и с идеологией исламского реформаторства, мусульманского социально-политического движения. Исламские реформаторы желали претворить в жизнь идеи основоположников этого движения – Джамал ад-Дина ал-Афгани (1839–1897) и Мухаммада ‘Абдо (1849–1905) о необходимости обновления исламской религии в свете требований развития эпохи, осуществления реформы в мусульманской общине (внедрение светских дисциплин в образование, культивирование научного знания и развитие промышленности и человеческого капитала).

Если философские и идеологические учения европейских и русских мыслителей имели мало шансов на проникновение в массовое сознание российских мусульман, то идеология исламских «обновленцев»-джадидистов стала серьезным вызовом религиозным авторитетам-традиционалистам мусульманских общин не только Урало-Поволжья, но и других частей бывшей Российской империи (Северный Кавказ, Западная Сибирь, Казахстан и Средняя Азия), где коренное население составляли народы, веками исповедовавшие ислам. Практический суфизм оставался здесь

традиционной формой бытования мусульманской религии, был важной частью религиозного сознания и духовной практики большинства местных мусульман.

Может показаться, что вышеприведенные взгляды суфия Халила Рахимова могут служить свидетельством в пользу сложившегося в академической и культурной среде представления о том, что исламская мистическая традиция (суфизм) является консервативным направлением, способствовавшим угасанию рационализма в общественной мысли на мусульманском Востоке [Nicholson, 1989, p. 24; Watt, 1972, p. 42; Macdonald, 2008, p. 160]. Это стереотипное мнение долгое время разделялось не только западными, но и отечественными исламооведами. Дело в том, что советские исламоведы, вынужденные следовать идеологическим установкам коммунистической партии СССР, изучали религиозно-философскую мысль исламского мира исключительно в контексте формирования и развития рационалистической, атеистической и антирелигиозной мысли в исламском мире [Kemper, 2009, p. 1–48]. В результате они также пришли к таким же выводам относительно суфизма. Это солидаризованное мнение многих исследователей арабо-мусульманской религиозно-философской мысли резонирует с точкой зрения исламских реформаторов конца XIX – начала XX в. Объектом критики последних стали как отдельные псевдосуфийские шейхи, так и в целом суфизм как направление, незаконное с точки зрения шариата [Шихалиев, 2017, с. 157–158].

Вышеприведенное позволяет пролить дополнительный свет на настоящие причины заочного спора Халила Рахимова и некоторых сторонников российского исламского реформаторства-«джадидизма». Следует также учесть, что в начале XX столетия в результате модернизации, которая сопровождалась постепенной секуляризацией в России, начался процесс ослабления роли не только суфизма, но в целом религии в различных сферах жизни российских мусульман. В результате суфийские ценности лишились ореола высоких идеалов, а прозвище «ишан» в сознании многих верующих, а не только образованной части мусульманской общины, приобрело негативную коннотацию. Почетный титул «ишан» превратился в обозначение малообразованного человека, стремящегося спекулировать на духовном наследии суфизма ради дешевой популярности и обогащения (торговля благодатью (*барака*) и т.д.).

Попробуем показать, как складывалось бытующее до сих пор стереотипное мнение о том, что суфизм привел к деградации рационализма на мусульманском Востоке. Определяющую роль в этом сыграл образ вышеупомянутого выдающегося средневекового мусульманского религиозного ученого и философа Абу Хамида ал-Газали (1058–1111). Дело в том, что в период формирования научного исламоведения на рубеже XIX–XX вв. для многих исследователей арабо-мусульманской интеллектуальной мысли классической эпохи этот мыслитель был олицетворением мусульманской консервативной «ортодоксии». Западные суфиеведы полагали, что ал-Газали первоначально как представитель ашаритский школы мусульманской теологии отстаивал основы ислама с помощью рациональных доказательств разума, но затем разочаровался в рационализме и погрузился к мистику. Поскольку ал-Газали считается крупнейшим авторитетом в мусульманской религии, то не только для многих научных исследователей, но и для представителей культурных и религиозных кругов он превратился в олицетворение исламской «ортодоксии» и консерватизма. Таким образом, суфизм, ярким представителем которого является ал-Газали, стал рассматриваться в качестве причины постепенного упадка рационализма в мусульманском мире [Насыров, 2015, с. 60–77].

Этот стереотипный подход к оценке суфизма уже критиковался в современном исламоведении. Ряд ведущих отечественных и зарубежных исследователей считают несостоятельными обвинения суфизма в целом и суфийских мыслителей в частности в угасании рационализма на исламском Востоке. Согласно новому подходу,

причины ошибочной интерпретации отношения суфийских мыслителей к философии и к рационализму в целом заключаются, во-первых, в неправильной оценке ашаритской школы исламской теологии как «ортодоксии» ислама, во-вторых, в неверном отождествлении критики такими суфийскими мыслителями, как Абу Хамид ал-Газали, философии арабо-мусульманского перипатетизма (*фалсафа*) за доктринерство с критикой рационализма вообще [Ибрагим, 1986, с. 205–212; Игнатенко, 2004, с. 95; Кирабаев, ал-Джанаби, 2008, с. 163–171; аль-Джанаби, 2010, с. 27–93; Treiger, 2008, p. 88; Ormsby, 2007, p. 56].

В свете нового подхода к анализу роли суфизма в общественно-политической и культурной жизни мусульманских народов России конца XIX – начала XX в. и его отношения к мусульманскому «обновленчеству»-джадидизму, следует учитывать нижеследующее. Российский исламский реформизм был представлен «высоким», классическим исламом. В обновлении различных сторон жизни мусульман предреволюционной России участвовали не только «обновленцы»-джадидисты, но и мусульманские религиозные деятели, открыто не причислявшие себя к джадидизму, как, например, представители суфизма, шейхи Зайнулла Расулев, Абдулла Саиди и т.д. Некоторые научные специалисты отмечают, что суфизм в указанный период времени не отличался однородностью – он состоял из «низового» (крестьянско-плебейского) и «высокого» (либерально-просветительского) суфизма. В качестве примера «высокого» суфизма они указывают на ряд династий суфийских ишанов (шейхов), как, например, Расулевы, сыгравших ощутимую роль в обновлении системы мусульманского образования дореволюционной России [Ямаева, 2002, с. 103–104].

В обосновании необходимости преобразований прогрессивные суфийские шейхи, как и сторонники других направлений в исламе, ссылались на общеисламскую идею цикличности. Согласно ей, в истории мусульманской религии каждое столетие представляет цикл, начинающийся с приходом «обновителя» (*муджаддид*), обновляющего веру, и заканчивающийся ее упадком в исламском обществе. Для «обновления» веры требуется приход следующего «обновителя» [Абу Давуд, б.г., т. 4, с. 109]. Суфийское братство Накшбандийа-Муджаддидья (ставшее самостоятельной ветвью братства Накшбандийа) обязано своим названием Ахмаду Сирхинди (1564–1624) по прозвищу *муджаддид-и алф-и сани* («обновитель второго тысячелетия»). Это прозвище он получил за свою неутомимую борьбу против проникновения в мусульманскую общину неисламских учений с позиций защиты шариата. С учетом всего вышесказанного мы можем сказать, что на рубеже XIX–XX вв. в Урало-Поволжье не только исламские «обновленцы»-джадидисты, но и ряд прогрессивно настроенных представителей суфийского братства Накшбандийа-Муджаддидийа-Халидийа выступали за реформу (*ислах*) исламской религии с целью выхода мусульманской общины из застоя и ее развития при сохранении ее традиционных религиозных и нравственных устоев.

Исходя из вышесказанного, мы можем сделать несколько выводов.

Мусульманский реформизм в конце XIX – начале XX столетия в Российской империи был явлением неоднородным – он состоял из «обновленчества» (джадидизм) и умеренного реформизма. Проведенное исследование взглядов мусульманского педагога-просветителя Халила Рахимова позволяет утверждать, что он был приверженцем умеренного реформизма. Осознавая неизбежность общественных преобразований, он полагал, что необходимо содействовать тем реформам, которые способствовали бы усвоению мусульманами достижений передовых стран без ущерба исламской религии и морали.

Халил Рахимов

Фрагменты из «Защиты избранных Аллаха от поношений заблудших людей»  
(Химайат ал-авлия' мин иханат ал-агвийа')<sup>1</sup>

Глава 2.

«Разъяснение о том, что суфийское знание взято из Корана и сунны»

[42]<sup>2</sup> Я счел нужным опровергнуть слова тех, кто, как о том известно, под видом пересказа высказываний имамов-муджахидов<sup>3</sup> и сведений о них примешивает к сему утверждения о необходимости делать послабления в исламе и его религиозных предписаниях и обрядах. Утверждения некоторых таких коллег вкратце состоят в следующем.

«Я с почтением отношусь к имаму-муджахиду, но не являюсь тем, кто почитает невежественных дервишей, постящихся днем и выстаивающих молитвы ночью. Совершение [богоугодных] дел в соответствии со знанием не сводится к сидению на молитвенных ковриках, полному неведению о том, что творится в мире, и пребыванию в суфийской обители, что свойственно для наших безграмотных суфиев. Поклонение Аллаху не сводится к затворничеству в прибежище лодырей». Вот они, эти слова такого коллеги. [43] Он пускает пыль в глаза, противоречит своим утверждениям и наряду с требованием послабления в мусульманской религии выражает презрение к благочестивым людям (соблюдающим предписания религии. – И.Н.).

На самом же деле, невежественные дервиши, оказывается, более справедливы и беспристрастны, чем этот коллега. Будучи менее образованными, они, проявляя любовь к благочестивым людям и говоря, что те днем постятся и ночью выстаивают молитвы, почитают их (благочестивых людей). Это верно, что цель коллеги состоит в том, чтобы выразить почтение к благочестивым людям, распространяющим знания среди народа и путем усердного составления книг про шариатские предписания, удерживающие его (народ) от запретных деяний. Но и суфии, выражая благодарность [благочестивым людям], совершают богоугодные поступки в соответствии с их методами и учениями и ревностно соблюдают религиозные предписания. За такое усердие они заслужат похвалы Всевышнего Аллаха, ибо совершение благого поступка согласно богоугодному знанию и старание быть благочестивым человеком, вне всякого сомнения, – похвально и почетно. Если обратиться к вопросу о знании дел в этом мире, то мы увидим, что суфии, пусть и погруженные в размышления, также обращают свой взор на земные дела. Но если [полученное] знание о земных делах не служит задаче наставления [жить ради счастья в двух мирах], то суфии, не называя такого рода сведения знанием о сокровенном (*ма'рифат*), [не отказываются от дозволенной земной жизни] и остаются в этом мире, ссылаясь на мудрое изречение:

Знающий ('ариф)<sup>4</sup> – это не тот, кто знает лишь этот мир,

А тот, кто знает сей мир и то, что за ним.

Однако вы, [критики суфийских шейхов], хотя и говорите, что чтите имамов-муджахидов, в то же время отвергаете их (имамов-муджахидов), их слова

<sup>1</sup> Перевод выполнен по: Рахимов Х. Химайат ал-авлия' мин иханат ал-агвийа'. Оренбург: Типография М.А. Хусаинова, 1915 (на «тюрки»-языке Урало-Поволжья).

<sup>2</sup> В квадратных скобках [] указаны страницы оригинала. Номер страницы указан перед ее текстом.

<sup>3</sup> Муджахид (араб.) – 1. усердствующий; 2. религиозный ученый-правовед.

<sup>4</sup> 'Ариф (араб.) – 1. познающий; 2. знающий [Бога], обладатель знаний о сверхчувственной реальности.

и учения и вместо того, чтобы хвалить их, выражаете к ним презрение. Недобрые люди! Оттого, что вы не станете выражать им похвалу, вреда не будет. Это ваш обычай – вместо похвалы выражать презрение к религиозным и благочестивым людям. Не нужны ни вы сами, ни ваша хвала. Разве приведения Всевышним Аллахом во многих местах своего Благородного Слова (Корана) [нижеследующих] слов: [44] «[стойте пред Аллахом] благоговейно» (2:239 (238), К.), «[очисти дом Мой для обходящих его], и стоящих, и кланяющихся с преклонением» (22:27 (26), К.), «просящих прощения» (3:15 (17), К.), «их бока отделяются от лож; [они зывают к своему Господу со страхом]» (32:16 (16), К.) и «была малая часть ночи, что они спали» (51:17 (17), К.) для похвалы благочестивых, соблюдающих предписания религии людей, не достаточно? Разумеется, достаточно.

<...> [45] Однажды в присутствии посланника [Аллаха], (пророка Мухаммада), мир ему, с похвалой был упомянут Ибн ‘Умар. И тогда наш пророк, да ниспошлет Аллах ему благословение и мир, сказал: «Каким прекрасным человеком был бы Ибн ‘Умар, если бы совершал ночью молитвы!» [ал-Газали, б.г., т. 1, с. 354].

<...> [46] В общем, не похоже, чтобы этот коллега хоть сколько-нибудь проявлял уважение и заботу о религии и ее последователях. Напротив, он публикует статьи и сочинения, которые могут стать причиной ослабления религии. Это является достойным наибольшего сожаления из всех заслуживающих сожаления явлений. Этот бедный<sup>5</sup> (автор. – И.Н.) полагает, что нынешнее время является эпохой, достойной самого большого сожаления, так как из года в год исламская религия приходит в упадок. В голову приходит мысль, что причиной сему является распространение «новыми муллами» в прессе статей и сочинений с фривольным отношением к религии и благочестивым религиозным людям. Если так дела и дальше пойдут, то как сложится будущее ислама? Пусть Всевышний Аллах [47] обережет!

И что удивительно, в дополнение к нерадению самого народа в религии и исполнении ее предписаний, среди нас находятся и те, кто усердствует для ослабления мусульманской религии и даже чуть ли не для того, чтобы она вообще исчезла. И так налицо ее ослабление. Если обратите внимание на городское мусульманское население, то увидите, что, например, из одной тысячи членов религиозной общины только десять человек исполняют все религиозные предписания. Вы не увидите учащихся-шакирдов<sup>6</sup>, надевающих на головы чалмы, облачающихся в одежды исламского фасона и принимающих участие в коллективных молитвах-намазах, как было раньше. Если обратите взор на сельскую местность, то увидите, что только пять человек из общины численностью в пятьсот мусульман исполняют все религиозные предписания. <...>

#### Глава 4.

#### «О внешних деяниях ишанов нынешнего времени»

[69] Ишаны (суфийские шейхи. – И.Н.) все время наставляют народ к совершению поступков согласно Корану и сунне (мусульманскому преданию) и требуют избегать вредных новшеств (*бид‘а*). Они призывают людей усваивать достохвальные моральные качества и оберегаться от свойств дурного нрава. Также они поощряют людей обоюбого пола получать полезное знание. Они призывают людей не зариться на богатства других людей и зарабатывать разрешенными религией способами достаточное для проживания количество хлеба насущного, усваивать дозволенные

<sup>5</sup> Факир (араб.) – 1. бедный; 2. «нуждающийся в Боге», суфий.

<sup>6</sup> Шакирд – учащийся мусульманского учебного заведения.

[исламом] профессии и, не выходя за рамки дозволенного религией, проявлять активность в условиях современной жизни.

[79] Еще и некоторые из наших господ-эфенди из сообщества под названием «группа прогресса» (*таракки фиркасы*) открыто сетуют, что мы (мусульмане. – И.Н.), твердя «религия, религия», в итоге отстали, что нас оттеснили (передовые народы. – И.Н.), что мы уже не выберемся из состояния угасания и что причиной этому являются суфийские шейхи-ишаны, муллы-чалмоносцы и торгующие религией суфии. Эй, господа, такая печаль заслуживает в тысячу раз большего сожаления. Ведь какая польза от прогресса в мире или его упадка, если в нем не будет религии или она ослабнет? <...>

По моему мнению, в тысячу раз лучше жить в исламской религии, пусть в бедности, но в здравии и стабильности, чем жить миллион лет с миллиардными богатствами в условиях произвола, беззакония и упадка религии. <...>

[80] Одним словом, бесполезными считаются знания, которые не способствуют отрешению от преходящего мира и обращению к тому свету, не являются средством богопознания и не окажут пользу религии и вере. Поэтому пророк [Мухаммад], да ниспошлет Аллах ему благословение и мир, говоря: «О, Аллах, я оберегаюсь Тобой от знания, которое не приносит пользы!» [Ибн Ханбал, б.г., т. 3, с. 255], оберегался от бесполезного знания. Европейские знания и профессии, приобретенные [81] нашими коллегами, окажут ли пользу вере и религии? Возможно, окажут, дадут пользу в этом мире. А потом человек на том свете окажется с пустыми руками и несостоятельным должником. То есть, коротко говоря, [можно задаваться вопросом]: есть ли смысл в том, чтобы не жалея себя приобретать европейские науки и занятия (профессии), или нет, но с точки зрения ученых людей такие знания считаются предосудительными и не имеющими смысла. <...>

[83] В общем, обладатель разума, будучи отрешенным от мирского (*захид*) и благочестивым (соблюдающим предписания религии. – И.Н.) человеком, не водит дружбу с философами, выступающими против религиозной традиции (*накл*). Ведь если бы они (философы. – И.Н.) были из числа обладателей разума, то преуспевшие в занятии философией мудрецы, как, например, Платон, не были бы отлучены от круга пророков. Этому ярким примером могут служить некоторые современники (образованные люди из мусульманских общины. – И.Н.), следующие лишь голому разуму и лишившиеся возможности получить от суфийских шейхов и ишанов сокровенное знание (*ма'рифа*). И если бы дело ограничивалось только этим. Но у некоторых из них из-за непризнания [авторитета суфийских шейхов] и развязывания языков сильно пошатнулась вера и в итоге они остались ни с чем. Упаси нас Аллах от подобного! Это ли не является зловещим напоминанием о мусульманских философях Ибн Сине (Авиценне) и ал-Фараби, которые, настаивая на первенстве разума, дошли до признания вечности разума, материи (*хайула*) и прочих сотворенных вещей? Ведь известно, что великие ученые, как, например, ал-Газали, заявили об их (Ибн Сины и ал-Фараби. – И.Н.) неверии. Поэтому некоторые мудрецы говорили, что разум как довод недостаточен, тогда как традиция представляет собою совершенный довод. <...>

[88] Говорят, что суфийские шейхи, выступая против прогресса, несут вред. Нет, они не служат препятствием для прогресса. Но они лишь говорят, что прогресс должен идти вместе с религией. Прогресс без религии они не называют прогрессом, наоборот, они называют это упадком. В их поведении и поступках нет ничего из того, в чем их обвиняют их критики. Ибо мы видим, что суфийские шейхи, в отличие от несуфиев, являются более благими и благочестивыми людьми. Ведь они (суфийские шейхи) не оставляют намаз, не употребляют спиртное, проявляют милосердие к людям и животным и не доставляют им страдания и мучения. Их (суфийских шейхов) гораздо больше в мечетях и мусульманских учебных заведениях-медресе. Они призывают людей следовать по правильному пути и приводят доводы в пользу этого, требуют

оберегаться от запретных деяний, оказывают уважение и почет знанию и ученым и ведут людей по пути к добру. В общем, по сравнению с другими, они гораздо лучшие люди. Разве можно утверждать, что они несут вред? Нет.

*Перевод с «тюрки»-языка Урало-Поволжья и комментарии  
И.Р. Насырова*

### Список литературы

- Абашин, 1999 – *Абашин С.Н.* Ишан / Ислам на территории бывшей Российской империи. Вып. 2. М.: Вост. лит., 1999. С. 40–41.
- Абу Давуд, б.г. – *Абу Давуд*. Сунан. Т. 3. Б.м.: Дар ал-фикр, б.г. 367 с.
- Абу Давуд, б.г. – *Абу Давуд*. Сунан. Т. 4. Б.м.: Дар ал-фикр, б.г. 369 с.
- Аликберов, 2003 – *Аликберов А.К.* Эпоха классического ислама на Кавказе. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2003. 847 с.
- Ахмадуллин, 2022 – *Ахмадуллин С.З.* Мурад Рамзи как историк тюркских народов России. М.: Институт российской истории РАН: Центр гуманитарных инициатив, 2022. 220 с.
- Ал-Газали, б.г. – *Ал-Газали, Абу Хамид*. Ихйа’ ‘улум ад-дин (Воскрешение наук о вере). Т. 1. Бейрут: Дар ал-ма’риф, б.г. 361 с.
- Аль-Джанаби, 2010 – *Аль-Джанаби М.М.* Теология и философия ал-Газали. М.: ИД Маджани, 2010. 240 с.
- Ермаков, 1991 – *Ермаков Д.Е.* Ал-Ханабила // Ислам. Энциклопедический словарь. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 271–272.
- Ибн Маджа, б.г. – *Ибн Маджа*. Сунан. Т. 1. Бейрут: Дар ал-фикр, б.г. 690 с.
- Ибн Ханбал, б.г. – *Ибн Ханбал, Ахмад*. Муснад. Т. 3. Каир: Му’ассасат Куртуба, б.г. 503 с.
- Ибрагим, 1986 – *Ибрагим Т.К.* О каламе как «ортодоксальной философии» ислама // Народы Азии и Африки. 1986. № 3. С. 205–212.
- Игнатенко, 2004 – *Игнатенко А.* Зеркало ислама. М.: Русский институт, 2004. 216 с.
- Кемпер, 2008 – *Кемпер, Михаил*. Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане. Исламский дискурс под русским господством / Пер. с нем. Казань: Российский исламский университет, 2008. 675 с.
- Кирабаев, ал-Джанаби, 2008 – *Кирабаев Н.С., ал-Джанаби М.* Знание и вера в философии ал-Газали // Сравнительная философия: знание и вера в контексте диалога культур. М.: Восточная литература, 2008. С. 163–171.
- Кныш, 1991 – *Кныш А.Д.* Суфизм // Ислам. Историографические очерки. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 109–207.
- Коран, 1990 – Коран / Пер. и коммент. И.Ю. Крачковского. М.: Раритет, 1990. 528 с.
- Милославский, 1991 – *Милославский Г.В.* Ал-Ислам // Ислам. Энциклопедический словарь. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 103–110.
- Насыров, 2015 – *Насыров И.Р.* К вопросу о критике философии ‘Абу Хамидом ал-Газали // Филос. журн. / Philosophy Journal. 2015. Т. 8. № 3. С. 60–77.
- Рахимов, 1915 – *Рахимов Х.* Химайат ал-авлийа’ мин иханат ал-агвийа’. Оренбург: Типография М.А. Хусаинова, 1915. 112 с.
- Ат-Тирмизи, б.г. – *Ат-Тирмизи*. Сунан. Т. 5. Бейрут: Дар ихйа’ ат-турас ал-‘араби, б.г. 735 с.
- Шихалиев, 2017 – *Шихалиев Ш.* Мусульманское реформаторство в Дагестане (1900–1930 гг.) // Государство. Религия. Церковь. 2017. № 3 (35). С. 134–169.
- Ямаева, 2022 – *Ямаева Л.А.* Мусульманский либерализм начала XX века как общественно-политическое явление. Уфа: Гилем, 2022. 300 с.
- Abu-Manneh, 1982 – *Abu-Manneh, Burtus.* The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman lands in the early 19<sup>th</sup> century // Die Welt des Islams. 1982. Vol. 22 (1/4). P. 1–36.
- Kemper, 2009 – *Kemper M.* The Soviet Discourse on the Origin and Class Character of Islam, 1923–1933 // Die Welt des Islam. 2009. Vol. 49. P. 1–48.
- Macdonald, 2008 – *Macdonald D.B.* Al-Ghazzāli // Shorter Encyclopaedia of Islam. New Delhi: Pentagon Press, 2008. P. 159–163.
- Nicholson, 1989 – *Nicholson R.A.* The Mystics of Islam. London: Arkana Penguin Books, 1989. 178 p.

Ormsby, 2007 – *Ormsby, E. Ghazali*. Oxford: Oneworld, 2007. 158 p.

Schulze, 1994 – *Schulze R. Geschichte der Islamischen Welt im 20. Jahrhundert*. München: Verlag C.H. Beck, 1994. 445 S.

Treiger, 2008 – *Treiger A. The Science of Divine Disclosure: Gazali's Higher Theology and Its Philosophical Underpinnings*. Diss. Yale University, 2008. 384 p.

Watt, 1972 – *Watt W.M. The Influence of Islam on Medieval Europe*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1972. 125 p.

## **Islamic Mysticism (Sufism) and Modernization of the Muslim Community of Russia at the Beginning of the 20<sup>th</sup> Century: the Case Study on Khalil Rahimov**

*Ilshat R. Nasyrov*

### **Appendix: Excerpts from Khalil Rahimov's book "Himayat al-awliya' min ihanat al-agwiya" [The Protection of the Saints from the Abuse of Erring Men]**

*Translation and commentaries by Ilshat R. Nasyrov*

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: ilshatn60@mail.ru

The present article reveals insufficiently studied aspects of Islamic Mysticism (Sufism) in Russia's Volga-Ural region at the end of the 19<sup>th</sup> – beginning of the 20<sup>th</sup> century in the context of modernization in late imperial Russia. A special attention is paid to the analysis of the contribution made by pedagogue, Sufi and scholar Khalil Rahimov to moderate Muslim reformism. He led extramural polemic with outstanding Russian Muslim reformists on the ways of development of the Muslim community, the role of Islamic Mystical tradition (Sufism) in the life of Muslims. He criticized their religious and philosophical teachings and views on the issues of faith and reason, the adaptation of scientific achievements and cultural models of advanced countries. Khalil Rahimov believed that Muslim education, culture and society should be developed without undermining the foundations of religion. Alongside the research, the article provides a Russian annotated translation of excerpts from Khalil Rahimov's book "Himayat al-awliya' min ihanat al-agwiya" [The Protection of the Saints from the abuse of erring men].

**Keywords:** Islamic Mysticism (Sufism), moderate Muslim reformism, Khalil Rahimov

## **References**

Abashin S.N. Ishan. In: *Islam na territorii byvshej Rossijskoj imperii* [Islam in the former Russian Empire: Encyclopaedic Lexicon], fasc. 2. Moscow: Vostochnaya Literatura Publ., 1999, pp. 40–41. (In Russian)

Abu Davud. *Sunan* [A Collection of hadith], vol. 3. Dar al-fikr., n.d. 367 p. (In Arabic)

Abu Davud. *Sunan* [A Collection of hadith], vol. 4. Dar al-fikr., n.d. 369 p. (In Arabic)

Abu-Manneh Butrus. The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman Lands in the Early 19th Century, *Die Welt des Islams*, 1982, vol. 22 (1/4), pp. 1–36.

Ahmadullin S.Z. *Murad Ramzi kak istorik turkskih narodov Rossii* [Murad Ramzi as Historian of the Turkic Peoples of Russia]. Moscow: RAS Institute of Russian History; The Centre of Humanitarian initiatives Publ., 2022. 220 p. (In Russian)

Alikberov A.K. *The Period of Classical Islam in Caucasus*. Moscow: Vostochnaya Literatura Publ., 2003. 847 p. (In Russian)

Ermakov D.E. Al-Khanabila. In: *Islam: Entsiklopedicheskii slovar'* [Islam: Encyclopaedic Dictionary]. Moscow: Nauka Publ., 1991, pp. 271–272. (In Russian)

- Al-Gazali Abu Hamid. *Ihya' 'Ulum al-Din* [The Revival of Religious Sciences], vol. 1. Beirut: Dar al-ma'rifa, n.d. 361 p. (In Arabic)
- Ibn Hanbal Ahmad. *Musnad Ahmad ibn Hanbal* [A Collection of hadith], vol. 3. Cairo: Mu'assasat Kurtuba Publ., n.d. 503 p. (In Arabic)
- Ibn Majah. *Sunan* [A Collection of hadith], vol. 1. Beirut: Dar al-fikr, n.d. 690 p. (In Arabic)
- Ibragim T. O kalame kak 'ortodoksal'noi filosofii' islama [On Kalam as 'Orthodox Philosophy' of Islam], *Narody Azii i Afriki*, 1986, no. 3, pp. 205–212. (In Russian)
- Ignatenko A. *Zerkalo islama* [The Mirror of Islam]. Moscow: Russkii institute Publ., 2004. 216 p. (In Russian)
- Al-Janabi M.M. Teologiya i filosofiya al-Ghazali [The Theology and Philosophy of al-Ghazali]. Moscow: Mardzhani Publ., 2010. 240 p. (In Russian)
- Kemper M. *Sufii i uchenye v Tatarstane i Bashkortostane. Islamskij diskurs pod russkim gosподstvom* [Sufis and Scholars in Tatarstan and Bashkortostan. The Islamic Discourse under Russian Domination], trans. from the German. Kazan: Russian Islamic University Publ., 2008. 675 p. (In Russian)
- Kemper M. The Soviet Discourse on the Origin and Class Character of Islam, 1923–1933, *Die Welt des Islam*, 2009, 49, pp. 1–48.
- Kirabaev N.S., Al-Janabi M. Znanie i vera v filosofii al-Gazali [Faith and Reason in the Thought of al-Ghazali]. In: *Sravnitel'naja filosofija: znanie i vera v kontekste dialoga kul'tur* [Comparative Philosophy: Knowledge and Belief in the Dialogue of Cultures]. Moscow: Vostochnaya Literatura Publ., 2008, pp. 163–171. (In Russian)
- Knysh A.D. Sufizm [Sufism]. In: *Islam. Istoriograficheskie ocherki* [Islam. Historiographical Studies]. Moscow: Nauka Publ., 1991, pp. 109–207. (In Russian)
- Koran* [The Quran], trans. from Arabic by akad. I.Yu. Krachkovskii. Moscow: Raritet Publ., 1990. 528 p. (In Russian)
- Macdonald D.B. Al-Ghazzali. In: *Shorter Encyclopaedia of Islam*. New Delhi: Pentagon Press, 2008, pp. 159–163.
- Miloslavsky G.V. Al-Islam [Islam]. In: *Islam: Entsiklopedicheskii slovar'* [Islam: Encyclopaedic Dictionary]. Moscow: Nauka Publ., 1991, pp. 271–272. (In Russian)
- Nasyrov I.R. K voprosu o kritike filosofii 'Abu Hamidom al-Gazali. [Al-Ghazali's Critique of Philosophy], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2015, vol. 8, no. 3, pp. 60–77. (In Russian)
- Nicholson R.A. *The Mystics of Islam*. London: Arkana Penguin Books, 1989. 178 p.
- Ormsby E. *Ghazali*. Oxford: Oneworld, 2007. 158 p.
- Rahimov Kh. *Himayat al-awliya' min ihanat al-agwiya'* [The Protection of the Saints From the Abuse of Erring Men]. Orenburg: M.A. Husainov Publ., 1915. 112 p. (In Old Ural-Volga Turkish)
- Schulze R. *Geschichte der Islamischen Welt im 20. Jahrhundert*. München: Verlag C.H. Beck, 1994. 445 S.
- Shikhaliev Sh. Musul'manskoe reformatorstvo v Dagestane (1900–1930 gg.) [Islamic Modernism in Dagestan (1900–1930)]. In: *Gosudarstvo. Religiya. Tserkov'* [State, Religion and Church in Russia and Worldwide], 2017, no. 3 (35), pp. 134–169. (In Russian)
- Al-Tirmizi. *Sunan* [A Collection of hadith], vol. 5. Beirut: Dar ihya' al-turath al-'arabi, n.d. 735 p. (In Arabic)
- Treiger A. *The Science of Divine Disclosure: Gazali's Higher Theology and Its Philosophical Underpinnings*. Diss. Yale University, 2008. 384 p.
- Watt W.M. *The Influence of Islam on Medieval Europe*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1972. 125 p.
- Yamaeva L.A. *Musul'manskij liberalizm nachala XX veka kak obshchestvenno-politicheskoe dvizhenie* [Muslim Liberalism of the Early 20<sup>th</sup> Century as a Socio-political Movement]. Ufa: Gilem Publ., 2002. 300 p. (In Russian)